Marcel MAUSS

Eseu despre dar



ESEURI DE IERI ŞI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

11

Colecție coordonată de: Luca PIȚU și Silviu LUPESCU

Coperta: Dumitru SCORȚANU, Cătălin ȘOLDAN

MARCEL MAUSS (1872—1950), reputat etnolog, sociolog și istoric francez al religiilor. A fost discipolul și colaboratorul apropiat al lui Durkheim. Profesor de istorie a religiilor la École des Hautes Études din Paris și la Collège de France. Din 1925, director al Institutului de etnologie al Universității din Paris. Colaborator la revista *L'Année Sociologique,* după 1920 șeful secției de religie al publicației.

Lucrări importante: *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902—1903); *Essai sur les variations saisonières des sociétés Eskimos* (1904—1905); *Salutations par rire et les larmes* (1922); *L'expressions obligatoires des sentiments* (1922); *Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques* (1923—1924); *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924); *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1926); *Les techniques du corps* (1936); *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, cele de «moi»* (1938).

Ediție de referință: Marcel Mauss — *Sociologie et anthropologie,* cu o introducere în opera autorului de Claude Lévi Strauss, colecția «Sociologie d'aujourd'hui», Presses Universitaires de France, Paris, 1973.

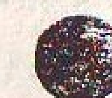
Marcel Mauss — *Essai sur le don. Forme et raison de l'echange dans les sociétés archaïques.*
în *Année Sociologique,* seria a II-a, 1923—1924, vol. I, Paris.

I.S.B.N. 973-9148-07-7

Marcel Mauss

Eseu despre dar

În românește de Silvia LUPESCU



Studiu introductiv de Michel BASS
În românește de Dumitru SCORȚANU

INSTITUTUL EUROPEAN
IAȘI
1993

MICHEL BASS (n. 1954, Paris), este de profesie medic, avînd multiple preocupări vizînd aspectele mai puțin studiate ale practicii medicale și sociale: psihanaliză, antipsihiatrie, sociologie, spitale psihiatrice, închisori, dezvoltarea în lumea a treia. Susține teza de doctorat în 1979 cu o lucrare referitoare la un model de transformare a relațiilor medic-pacient. O a doua în pregătire, despre socio-economia dezvoltării. După experiența marocană și un stadiu de cercetare în S.U.A. (Universitatea Minnesota), revine în Franța, specializîndu-se în probleme de evaluare a practicilor de sănătate. În prezent, este director la AFRESC (Association Action, Formation, Recherche, Expérimentation en Santé communitaire) și responsabil cu cercetarea la CRESF (Comité Régional d'Éducation pour la Santé, Île de France). Cadru didactic asociat la École National de la Santé Publique.

STUDIU INTRODUCTIV

O sursă încă insuficient exploatată de analiză socio-politică: „Eseul despre dar“ de Marcel Mauss

Marcel Mauss este acel intelectual tipic al Franței începutului de secol XX: sclipitor, erudit, elaborînd teorii atît de avansate încît par simple, învechite și cunoscute tuturor. Or, aceste teorii sînt atît de clare și avansate încît par a nu ieși din sfera pur speculativă. Fiind în afara paradigmei [1], ele sînt contestate. Aceasta nu înseamnă însă că oamenii de știință nu le cunosc, ci că teoriile lui Mauss nu fac obiectul cercetărilor pe care le-ar merita. De fapt, cercetările nu sînt, de regulă, decît dezvoltări și verificări ale modelului dominant (utilitarismul). Constatăm faptul paradoxal că interpretările teoriilor lui Marcel Mauss (care sînt situate în afara modelului acceptat) aparțin de fapt modelului inițial. Astfel, teoria lui Mauss își pierde din semnificații și, în consecință, nu produce încă aplicații și politici adecvate. Din momentul în care Mauss a deschis drumul interpretării unor forme recente de organizare socială ca fiind corelate cu *darul,* dezvoltarea unor asemenea analize a constituit întotdeauna o simplă excepție. Analiza *maussiană* ar fi permis să se evite reducerea, de către unele analize prea

[1] Pentru a relua terminologia lui T. Kuhn: Paradigma este un „model sau o schemă acceptată“ în interiorul căruia oamenii de știință își pot dezvolta teoriile. Aceasta înseamnă că o nouă teorie, neconformă modelului are toate șansele să fie neacceptată sau ignorată. „Paradigmele își cîștigă locul lor privilegiat pentru că ele reușesc, mai bine decît concurentele lor, să rezolve cîteva probleme (...). A reuși mai bine nu înseamnă a reuși în totalitate“ (*La structure des révolutions scientifiques,* Paris, Flammarion, 1983, p. 46). În cazul lui Mauss, vom demonstra că aportul său deschide un nou cîmp paradigmatic.

sumare, efectuate de regulă în termeni ca *justiţie socială* şi dreptul populaţiilor, la simplul lor aspect utilitarist, a problemelor sistemelor sociale.

Este oare această lipsă de valorificare datorată caracterului aparent simplu al teoriei ? Sau, poate, surselor sale prea diverse şi prea erudite pentru marea masă a actorilor sociali ? Am putea spune, mai degrabă, că această perioadă marcată de un liberalism care accentuează economicul şi juridicul (de la Hegel la Marx, de la Hobbes şi Locke la Montesquieu şi Rousseau, de la Ricardo şi Smith la Pareto), se bazează pe o interpretare a societăţii caracterizată printr-o axă ce leagă *piaţa* pe de o parte (dimensiunea naturală a societăţii) şi *statul* (dimensiunea artificială a societăţii), pe de altă parte.

Paradigma dominantă cu privire la societate : statul şi dreptul stau la baza raporturilor sociale

Pe această axă, dimensiunea socială şi dimensiunea simbolică ale societăţii sînt doar factori particulari care sînt asociaţi intereselor grupurilor constituite precum şi organizării politice şi celei administrative ale societăţii. Luată ca un întreg, societatea în toată complexitatea sa este analizată doar în acest mod. Relaţiile între indivizi se întemeiază pe contracte, stabilite între persoane avînd libertatea de a le încheia. Libertatea este astfel noţiunea esenţială a acestei axe. Considerînd această axă fie la dreapta (accentul deplasat pe *piaţă* ca singur regulator al intereselor omeneşti, presupunînd că acestea se pot evalua material), fie la stînga sa (contractele, pentru a exista, presupun reglementări stabilite între oameni, căci singură, libera manifestare a intereselor este contraproductivă), factorul determinînd preponderenţa uneia sau alteia din cele două situaţii este cantitatea sau calitatea libertăţii oamenilor.

Bineînţeles, folosit aşa cum o face Hannah ARENDT, cuvîntul libertate s-a uzat într-o asemenea măsură încît s-a golit treptat de orice semnificaţie. S-ar părea totuşi că libertatea, care constituie axa liberalismului economist şi juridic, corespunde mai degrabă „liberului arbitru" decît libertăţii de a întreprinde : „datorită deplasării filosofice a acţiunii către decizie, şi a libertăţii ca mod de a fi, manifestat în acţiune, la *liberum arbitrium,* idealul libertăţii nu va mai fi virtuozitatea (...), ci suveranitatea, ca ideal al unui liber arbitru independent de alţii, acţionînd în cele din urmă împotriva acestora" [2]. Rolul politicii, care se reduce din ce în ce mai mult la rolul statului, acesta fiind, de altfel, expresia teoretică a intereselor oamenilor, considerate ca un ansamblu de „monade", este să asigure un „monadism" suficient pentru ca fiecare individ să-şi poată exercita acest liber-arbitru. Nimic, sau aproape nimic, nu trebuie să împiedice individul să-şi realizeze opţiunile. Datorită faptului că aceste opţiuni vor fi multiple, individuale, societatea ca întreg se va constitui în aşa fel încît opţiunile unora să nu fie prea defavorabile altora. A restrînge posibilităţile de alegere înseamnă a diminua cîmpul posibilităţilor şi, prin urmare, a diminua şansele reglementărilor „naturale" dintre oameni. Se înţelege că aceste schimburi se bazează pe o valoare comună care este interesul fiecărui individ de a schimba. Aşa cum afirma H. ARENDT, acţiunea este redusă la fabricaţie, ceea ce conduce la a considera drept schimb doar schimbul produselor fabricate, şi drept nevoie de schimb doar interesul oamenilor de a schimba între ei, interes ce se doreşte contractualizat.

Această axă conduce şi în prezent politica modernă (adică aceea pe care Occidentul a impus-o încetul cu încetul întregii lumi), determinînd rolul statului, formele relaţiilor sociale de schimb, modul în care schimbul poate fi mutual profitabil şi permite creşterea avuţiei globale. Să precizăm că, în acest model axiomatic, creşterea bogăţiei este pusă ca o condiţie a bunăstării şi a libertăţii oamenilor, dar că, reciproc, aceasta nu poate proveni decît de pe urma libertăţii indivizilor.

Această axă dreapta-stînga, stat-piaţă, priveşte justiţia socială, funcţională şi utilitară. Justiţia bazîndu-se pe libertate, aceasta bazîndu-se, la rîndul ei, pe capacitatea actorilor sociali de a fabrica bunuri. Economismul şi productivismul alimentează toate tendinţele acestei axe. Libertatea de întreprindere este o axiomă. Dar de a întreprinde în fabricaţie. Fiecare trebuie să-şi poată satisface nevoile, nevoi pe care fiecare trebuie să

[2] H. ARENDT, *La crise de la culture,* Paris, Gallimard, 1972, p. 212.

și le poată estima la justa lor valoare (adică pe care fiecare trebuie să și le poată judeca liber, să fie el însuși liberul arbitru).

Libertate, egalitate și justiție socială

Această axă a libertății și a justiției sociale utilitare, deși fundamentală, lasă de o parte (neagă) unele probleme esențiale ale vieții sociale. De exemplu, cine instituie aceste nevoi, sau conștientizarea propriilor nevoi ? Cum le putem reduce la concret, la utilitar ?

Axa dreapta-stînga fixează noțiunea de libertate. La dreapta, ca și la stînga, este vorba despre aceeași libertate, și anume de liberul arbitru. Dar *„liberum arbitrium* nu este nici spontan și nici autonom“ [3], ceea ce face ca „spațiul acordat libertății să fie foarte restrîns. Se dezbat doar *căile* ce duc la o țintă considerată ca fiind atinsă“ [4]. *Liberum arbitrium* este această „libertate de a alege între două sau mai multe obiecte sau conduite acceptabile (și nu) posibilitatea de a începe ceva nou“ [5]. Diferențele dintre dreapta și stînga nu permit, deci, decît într-o mică măsură, să uzăm de noțiunea de libertate: țelurile nu intră în discuție, și sînt global identice, fiind posibile doar alegeri „strategice“ Diferența va apare într-un alt registru, și anume cel al egalității dintre cetățeni. La dreapta, se va considera că egalitatea este contra-productivă în spiritul libertății și justiției sociale, din moment ce a egaliza libertățile revine la a restrînge libertățile unora și a crește libertatea altora, care nu și-au exprimat această nevoie (nu au întreprins nimic în acest scop). Acest aspect, împins la extrem, poate fi de asemenea considerat ca un atentat la libertate. El va fi contra-productiv din punct de vedere al justiției sociale din moment ce constrîngerile îi vor împiedica pe indivizi să se exprime plenar, ceea ce antrenează diminuarea posibilităților de a alege și de a edifica ceea ce este necesar bunăstării colective.

[3] H. ARENDT, *La vie de l'esprit 2, Le vouloir*, Paris, PUF, 1992, p. 80.
[4] H. ARENDT, *op. cit.*, p. 79.
[5] H. ARENDT, *op. cit.*, p. 44.

La stînga, egalitatea va fi considerată ca necesară creșterii globale a libertății, în ciuda restrîngerii unor libertăți individuale. Determinanții acestei libertăți fiind esențialmente de ordin material, egalitatea resurselor și satisfacerea nevoilor materiale vor crește în medie. Sau, dacă media nu va crește, atunci media celor sărmani va fi cea care se va ameliora sensibil.

Problema justiției sociale pe această axă dreapta-stînga se rezumă astfel la un sistem simplu, chiar simplist, de oferte : justiția socială constă în a asigura cu prioritate libertatea de alegere a indivizilor, libertate formală, bazîndu-se pe raportarea exclusivă a socialului la utilitar. Libertatea este formală în sensul că aceeași noțiune se interpretează diferit după cum este privilegiată, pentru a atinge sau nu o strategie egalitară (adică după ceea ce este considerat ca fiind mai deranjant pentru libertate). Justiția socială, în sensul utilitarismului, este deasupra libertății, oricare ar fi definiția care se dă acestei noțiuni. Este vorba fie de suma, fie de media utilităților individuale. Și într-un caz, și în celălalt, este vorba de același lucru : posibilitatea materială de fabricație și de utilizare a fiecăruia. Modurile de manifestare a libertății la un capăt sau la celălalt al axei sînt în mare parte ireconciliabile. Cum este vorba de aceeași noțiune de bază, capacitatea de alegere strategică depinde de factorii conjuncturali și nu de noțiunea însăși. Dacă noțiunea ar fi utilizată așa cum este (cum o face H. ARENDT, de exemplu), ar apărea un fel de indecizie asupra celei mai potrivite strategii (ceea ce este evident din moment ce ne aruncăm privirea asupra lumii).

Aceasta antrenează două consecințe posibile :

— sau se consideră că totul se poate evalua, ceea ce nu este, desigur, cazul ;

— sau se explorează alternative.

În practică, fiecare este pus să aleagă, în chiar interiorul conceptului de libertate, aspectele care convin cel mai bine propriilor opțiuni strategice (opinii). Argumentația și retorica sînt identice și nu diferă decît punctele de vedere. S-ar putea gîndi că și pozițiile unora și ale celorlalți, sprijinindu-se pe o bază comună, nu ar trebui să conducă la poziții incompatibile. Dar, în practică, ele sînt ireconciliabile : fiecare va găsi argumente dovedind că celălalt restrînge libertatea. Cîștigătorul nu

este, în pofida celor ce lasă să se creadă, cel care asigură o mai mare libertate, ci acela care a folosit cele mai bune mijloace pentru a-i face pe alții să admită că este bună doar concepția sa despre libertate. Nici o dezbatere nu este posibilă atîta vreme cît fiecare protagonist va oferi celuilalt elemente care-i infirmă teza. Cu atît mai puțin cu cît chiar noțiunea și argumentația se bazează mai degrabă pe împrejurări decît pe judecăți.

Manifestările sînt următoarele : pentru un susținător al strategiei „de dreapta", strategia egalitaristă de stînga antrenează o restrîngere a libertății reale, în ce privește viața „socială" (diminuarea libertății de a întreprinde, în sfera privată). Reciproc, pentru strategia „de stînga", strategia liberală de dreapta corespunde restrîngerii vieții economice a indivizilor (șomajul este un avatar al acestei strategii). Stînga este întotdeauna acuzată că atentează la „drepturile omului" (restrîngerea sferei private, a proprietății individuale) ; dreapta este acuzată că atentează la adresa cetățenilor prin sărăcie și șomaj. În cele două cazuri, o viziune totalitară întunecă societatea : ea nu este decît un ansamblu de indivizi mînați de interese personale. Acest sistem obligatoriu și total de interpretare este unidirecțional și bipolar : indivizii nu sînt mînați decît de interese, puțin accesibile sau chiar inaccesibile, voinței. Această viziune totalitară stă la baza unei gîndiri dihotomice (dreapta/stînga, stat/piață, libertate/oprimare), pe care, puțin cîte puțin, Europa a impus-o lumii întregi. În acest sens, ni se pare abuziv să definim caracterul totalitar al unei societăți doar prin referirea la totalitarismul „de stînga", al statului. Funcțiile sociale avînd baze comune, strategiile folosite (de control social) nu diferă decît prin modalitățile de expresie. De exemplu, în societățile occidentale, cine poate să spună dacă este vorba de un plus, în sensul libertății, faptul că se închid în arest preventiv tineri toxicomani ? (peste 20 000 de deținuți pentru aceste motive, numai în Franța).

Societate, stat, normă

În aceste condiții, interpretările societății se dezvoltă într-un cadru conceptual închis. La fel și în ceea ce privește raportul dintre *normă* și *drept*. Cînd Hegel interpretează ideea

de normă, o face în acel sistem de gîndire în care dreptul este expresia umană a unei naturi (societatea), în care statul este reflectarea acestei norme, și care nu poate fi numit, formulat, gîndit ca un obiect ce poate fi influențat. Dacă el a sesizat, într-adevăr, că „nu individul ca atare constituie absolutul adevărat, ci individul formal : veridicul este sistemul de viață etică (...)" [6], și „individul este produsul societății civile [și] formarea societății civile este posterioară formării statului, care trebuie s-o preceadă ca fiind ceva independent, pentru ca societatea să poată exista" [7].

Altfel spus, formarea statului ar fi, în aceste condiții, actul de naștere al societății, care și-ar fi putut apoi dezvolta propriile sale procedee de reglare. Apariția politicii, și în măsura în care acesteia îi este caracteristică însușirea conștientă (sau prin intermediul conștiinței) a naturii de către om (sau a naturii umane), ar fi coincis cu apariția dreptului. Dreptul ar constitui expresia conștientă a normei. Statul ar fi raționalizarea juridică a raporturilor sociale (de pildă a intereselor) dintre ființele omenești. Această raționalizare produce socializarea (cultura, victorie a omului asupra naturii) și organizarea oamenilor în cadrul societății : societatea civilă produce modalități practice de reglare internă. Sîntem însă în fața unui sistem plin de contradicții : ce s-ar putea spune despre organizarea societății (sînt acestea organizate ?) înainte de „inventarea" statului ? Despre aceasta să fie vorba atunci cînd se vorbește despre comunitarism și de comunismul primitiv ? Un non-partaj esențial, bazat nu pe conștiință, ci pe instincte ? Pe de altă parte, ce este acest „absolut adevărat" despre care vorbește Hegel, cum se manifestă el și ce rol joacă în apariția unei societăți (și deci și a statului) ? Să se bazeze oare statul și modalitățile de reglare ale societății civile doar pe materialitate, pe acea asociere liberă și conștientă dintre oameni, într-un cuvînt, pe dialectica sistemului de necesități ? Are, oare, sens să se formuleze obiecția că „în pofida reglării efectuate de chiar instituțiile interne societății civile, cum ar fi poliția și corpo-

6 F. HEGEL, *Droit naturel*, p. 170, citat de S. MERCIER-JOSA în *Libéralisme et état de droit*, Paris, Méridien Klincksieck, 1992, p. 64.

7 F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 182, add., p. 215, citat de S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 65.

rația, dialectica sistemului de necesități nu are ca rezultat bunăstarea generală și durabilă a tuturor"[8]? Și, în această accepțiune, că ceea ce va asigura cu adevărat bunăstarea generală și deci coeziunea socială ar fi în legătură cu această raționalizare juridică a normelor, concentrată în noțiunea de stat? În asta va consta politica; fără stat, nici politică.

Caricatură a unei „analize tautologice", în care principala metodă de interpretare constă în a gîndi societatea ca rezultat al unei raționalizări juridice organizate în jurul „dialecticii necesităților". Bilanțul nu poate fi deci evaluat decît în termenii satisfacerii într-o măsură mai mare sau mai mică a acestor necesități. Trăim într-o lume închisă în ea însăși: societatea a început cu organizarea conștientă destinată să satisfacă necesități, iar măsurarea gradului de socializare se va face prin gradul de satisfacere a acestor necesități. În consecință, nu există societate decît dacă se realizează satisfacerea necesităților (care, pentru a exista, trebuie să fie conștiente). Problema este că însăși noțiunea de necesități este, prin natura sa, o reprezentare colectivă și nu una absolută. Ceea ce înseamnă că nu există societate decît dacă ea poate să răspundă nevoilor, așa cum sînt ele exprimate în societatea noastră. Nu există altă societate în afară de a noastră...

Se impune să ne întrebăm despre pertinența unor asemenea concepte pe care se bazează esența dezvoltării Europei moderne, cu credința în universalitatea concepțiilor sale și dorința de a o impune și altora. Nu există și acolo raporturi sociale, care consolidează grupurile umane, și le conferă o anumită coeziune (chiar și în afara statului)? Raporturile sociale situate în afara oricărei conștiințe politice, nu au determinat deja formarea grupurilor umane ca societăți[9]?

---

[8] S. MERCIER-JOSA, *op. cit.*, p. 68.

[9] În legătură cu acest subiect, v. P. CLASTRES în *La société contre état*, Paris, 1974, p. 186. Clastres a împins această afirmație pînă la a considera că unele societăți fără stat s-ar fi constituit, într-adevăr, împotriva statului, chiar dacă ele nu i-au cunoscut existența. Această capacitate de a evita o potențialitate este o teză interesantă dacă o comparăm cu ideea raționalității juridice ca unică formă de organizare socială a puterilor și intereselor. Într-o carte consacrată lui Clastre (*L'esprit des lois sauvages*, Paris, Seuil, 1987), MIGUEL ABENSOUR insistă asupra acestor puncte care îmi par esențiale: să nu asimilăm existența socialului cu existența statului, și să nu asimilăm puterea cu statul. „O societate contra statului nu desemnează o societate fără politică, și cu atît mai puțin un refuz al politicului [și, citînd *La société contre l'état*]; nu se poate gîndi socialul fără politică: cu alte cuvinte, nu există societate fără putere" (p. 117—118).

Întrebarea poate fi pusă și altfel: dacă societatea este determinată de, și în același timp determină, o cultură, atunci pe ce se bazează norma? Cum se manifestă concret norma în cadrul acțiunilor sociale? S-ar părea, dacă-l urmăm pe M. Freitag, că sîntem în fața unei „probleme fundamentale care nu a fost niciodată clarificată cu adevărat, din moment ce chiar pozitivismul se mulțumește să o îndepărteze: cea a naturii fundamentale a normalității, înțeleasă sub dublul său caracter ontologic și epistemologic, adică atît ca dimensiune imanentă acțiunii umane social-istorice pe de o parte, cît și ca o caracteristică intrinsecă oricărui discurs critic referitor la chiar această realitate, pe de altă parte"[10]. Cu siguranță, în științele sociale, istorice, economice, existența normelor deranjează: ea ne trimite într-o zonă obscură a științei pozitive, la aflarea dimensiunii unei transcendențe; există, oare, în vreo societate umană zone care să consolideze rațiunea, zone care să nu fie supuse organizării? Altfel spus, are cultura vreo latură ireductibil naturală? Sau, pentru a îndepărta problema, este legitim să reducem dimensiunea normativă la cea a dreptului și să afirmăm că se „vorbește despre o realitate a cărei cunoaștere (...) este de neimaginat, în afara unei norme — și care să fie acceptabilă de către toate părțile interesate. Și dacă se acceptă această idee a normei sociale, se va accepta atunci și ideea potrivit căreia această normă trebuie să fie elaborată în cadrul legii, și bineînțeles, ideea unei legi instituționale"[11]?

Restrîngerea normei la dubletul juridico-economic al axei stat-piață este caracteristică modernității. Este vorba de o manieră de a privi lucrurile, de o anume reprezentare a modernității, adică „ideologia legitimării imediate a pierderii normativității, a reducerii acțiunii la comportament, a unei culturi a imediatului în care viața își va pierde orice referință la propriul ei trecut și orice orientare spre viitor (...)"[12].

---

[10] M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, Paris, La découverte, 2-ème trimestre 1989, p. 27.

[11] CL. ROCHE, *Libéralisme et état de droit*, *op. cit.*, p. 52.

[12] M. FREITAG în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 32.

Norme, modernitate, reprezentări

Dialectica interesantă pentru noi, în acest studiu, constă în aceea că această ideologie a modernității, această a-normalitate, are toate caracteristicile unei reprezentări colective în sensul în care le definea Émile DURKHEIM. Lucrul care sprijină gîndirea conștientă și pozitivă referitoare la sfîrșitul normativității (la sfîrșitul ideologiilor, în limbaj obișnuit), este un punct evident neclar, un punct al non conștiinței absolute, o zonă în care irupe dimensiunea normativă a societății (dar oare ne-a părăsit ea vreodată ?). Într-adevăr, cum am putea să afirmăm că prin cunoașterea dimensiunii normative vom reuși să o organizăm și să o controlăm, dacă aceasta nu ar aparține ea însăși cunoașterii ? Gîndirea științifică, pozitivistă, a încercat să elimine acele aspecte ale raporturilor umane care nu sînt conștiente, contractualizîndu-le. Oamenii de știință au încercat să prelucreze sau să expliciteze dimensiunea normativă a societății, gîndind că astfel va putea fi organizată, cu alte cuvinte artificializată.

Acest demers va fi găsit cel mai explicit în opera lui Durkheim, îndeosebi în *Formele elementare ale vieții religioase*. Sociologia, știință a societății, nu poate ignora importanța legăturilor sociale, ceea ce constituie forța de coeziune a ființelor omenești. Durkheim o demonstrează încă din 1912, în studiul său despre religii. El afirmă ceea ce mulți oameni de știință sau pozitiviști încercaseră să infirme anterior : „cauza obiectivă, universală și eternă a acestor senzații *sui generis* din care este alcătuită experiența religioasă, este societatea“ [13]. Și continuă : „marile instituții s-au născut din religie. [cu următoarea remarcă, în notă] în plus, valoarea economică este un fel de putere, de eficacitate, și noi cunoaștem originea religioasă a ideii de putere“ [14]. Astfel, religia, sistem „pre-social“ în sensul în care practicile rituale și religioase existau cu mult înaintea societăților ce aveau stat (în asta constă importanța inducției efectuate de Durkheim, pornind de la religiile societă-

[13] E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1985, p. 597.
[14] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 598.

ților „arhaice“), există cu certitudine. Știința sociologică nu poate decît să se încline în fața evidenței : „este un sistem de fapte date ; într-un cuvînt, este o realitate. Cum ar putea știința să nege o realitate ?“ [15]. Pozitivismul logic trebuie să recunoască existența unei realități sociale dominante (și nu numai prelogice). Va fi nevoie de solide justificări în mediul științific pozitivist al epocii : nu există antinomie între știință și religie. Nu i se mai contestă religiei decît „dreptul de a dogmatiza asupra naturii lucrurilor“ [16].

Teoria pe care o va dezvolta Durkheim este aceea a reprezentărilor colective. Ea deschide calea unui nou mod de interpretare care va putea depăși noțiune de individ sau de grup. Societatea nu mai este o simplă colecție de indivizi „deoarece o societate nu constă pur și simplu în masa de indivizi ce o formează (...), ci în primul rînd în ideea pe care și-o face despre ea însăși“ [17]. Astfel se impune noțiunea de reprezentare, atunci cînd se examinează locul religiei în societate. „Ceea ce [limbajul] exprimă este maniera în care societatea, în întregul său, își reprezintă obiectele experienței. Noțiunile care corespund diverselor elemente ale limbajului sînt reprezentări colective. Conceptele sînt reprezentări colective. (...) Fiecare civilizație posedă propriul său sistem organizat de concepte, care o caracterizează. (...) Or, o reprezentare colectivă este supusă în mod necesar unui control mereu repetat. (...) Reprezentările colective conțin deci, în mod necesar, elemente subiective“ [18]. Plecînd de la aceste formulări, dispunem de un aparat conceptual (adică teoriile lui Durkheim fac să avanseze nivelurile de reprezentare ale societății, cel puțin din punct de vedere științific) care va permite să se examineze în altă manieră raporturile umane. Altfel decît doar prin prisma intereselor și utilităților.

[15] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.
[16] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 614.
[17] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 604.
[18] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 620, 621, 622, 625, 634.

Hiperpozitivismul neagă pozitivismul

Dar probabil că Durkheim simte primejdia. Acceptînd conceptele ca fiind reprezentări colective, atunci ce este știința, care produce ea însăși concepte? „Valoarea pe care o atribuim științei depinde, într-un cuvînt, de ideea pe care ne-o facem în mod colectiv asupra naturii acesteia și asupra rolului său în viața societății; adică ea exprimă o stare de opinie"[19]. Într-un anumit fel, sîntem aici la una dintre limitele științei pozitiviste: ceea ce demersurile științifice ne permit să observăm este poate chiar faptul că demersul științific este în primul rînd născut dintr-un sistem de reprezentări. Este o optică depinzînd de opinia fiecăruia. Hiperpozitivismul lui Durkheim tinde în practică la un puternic relativism, la o negare progresivă a pozitivismului: „știința opiniilor nu face opinie (...). Știința continuă să depindă de opinie în momentul în care pare a-i dicta (...). Forța sa de a influența opinia provine de la opinie"[20].

Nevoită să considere drept obiect orice eveniment real, știința raționalistă și pozitivistă a sfîrșit prin a trebui să interpreteze ceea ce, pentru ea, era obiect al negării: dimensiunea simbolică și colectivă unind oamenii în cadrul societății. Pînă atunci, „poziția raționalistă [avea] o forță aparent irezistibilă [ținînd] de legăturile extrem de strînse care unesc patru entități pe jumătate reale, ideale pe jumătate: rațiunea, știința, democrația și Occidentul"[21]. Cum să raționalizezi iraționalul societății (sau ceea ce este considerat astfel)? Cum să admitem supraviețuirea arhaismelor în modernitate? Într-o primă fază, scopul încercărilor raționaliste este să elimine din societate toate practicile iraționale: lumina rațiunii și a cunoașterii se revarsă poate sărmanii oameni, victime ale întunericului (obscurantismului). Întunericul nu este decît orbire sau cecitate, absența teoriei (în sensul în care teoria semnifică lucrul văzut). Nimic din credințele arhaice nu pare să aparțină unei construcții „civilizate", adică lipsa conștiinței iraționalului nu putea duce la această domnie a libertății statului contractual. În trecere se

[19] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.
[20] E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 626.
[21] A. CAILLE, *La revue du MAUSS*, nr. 4, p. 124.

uită *polisul* socratic. Rațiunea ca fiind cea care iluminează acțiunea nu este recentă în constituirea gîndirii occidentale[22]; alegoria peșterii lui Platon[23] ne reamintește oricînd teama filosofului față de gîndirea normală.

Hiperpozitivismul lui Durkheim (religia este un act social atîta timp cît îi putem distinge manifestările în cadrul societății) duce în final la a pune în discuție raționalitatea pe care s-ar baza lumea. Mai duce, de asemenea, la relativizarea gîndirii * și la obligația de a recunoaște faptul că „societatea se expune riscului unei posibile autodistrugeri sub impactul unei raționalități instrumentale și calculate atotputernice"[24]. Să fie factorii sociali cei pe care analiza pozitivistă și raționalistă nu i-a luat în considerare? Sau este vorba de o transcendență a cărei reducție raționalizată ar conduce la autodistrugere? Religia, pentru a relua exemplul lui Durkheim, are o funcție socială observabilă și evolutivă, sau este un constituent al tuturor societăților? Acest relativism se alătură poziției lui P. K. Feyerabend[25] (considerat de altfel, de unii, ca fiind un neopozitivist) la care relativismul nu este sinonim scepticismului sau imobilismului. Relativismul său nu devine fatalism. Chiar dacă o realitate ne depășește, ne rămîne posibilitatea de a alege. Expri-

[22] Aș dori să precizez aici că noțiunea de Occident se referă la o cultură europeană comună și nu la recentele și efemerele clivaje politice ale secolului XX.

[23] PLATON, *La République*, VII, 514 b, Paris, Flammarion, 1966, p. 273—277.

* Adică ceea ce ne rămîne atunci cînd „ne întoarcem la noi", și care se regăsește doar cînd sîntem față în față cu noi înșine.

[24] G. BERTHOUD, *La revue du MAUSS*, nr. 1, 3-ème trimestre 1988, p. 165.

[25] P. K. FEYERABEND, *Adieu la raison*, Paris, Seuil, 1989. Pentru P. K. F., „relativismul democratic nu exclude cercetarea unei realități obiective (...). Obiectivismul este tratat ca o tradiție între atîtea altele" (p. 74). În acest cadru, cercetarea lui Durkheim asupra religiei, cercetare „obiectivă" a tradiției, dar finalizată printr-o negare a ceea ce constituie obiectivismul, este interesantă; acest tip de contradicție — cercetarea realității este obligatoriu rațională deși această realitate nu este obligatoriu rațională — determină cu ce ajunge pozitivismul raționalist să se nege pe sine. Aceasta explică, de asemenea, de ce putem să îl considerăm pe P. K. F. ca fiind „nepozitivist". Această dispariție a frontierelor gîndirii, impusă de realitatea pe care doar știința este datoare să o reprezinte (obiectiv), creează posibiltatea metodologică de a realiza o schimbare paradigmatică.

marea oamenilor va reflecta în aceeași măsură pozițiile personale care se vor manifesta ca atare (adică nedisimulate sub masca adevărului), ca și gîndirea eficientă în cadrul cunoașterii științifice.

Științele contemporane, în mod deosebit științele sociale, au ele vocația de a extrage iraționalul din practicile sociale, pentru a promova practici „non-obscurantiste" ? S-ar părea că după Durkheim și (mai ales) Mauss, „științele sociale au înlocuit progresiv idealismul abstract care legitima societățile ce promovau progresul, ordinea și rațiunea"[26], relativizînd locul elementului rațional-conștient.

Reîntoarcerea la critica liberalismului : programul anti-utilitarist al lui Marcel Mauss

Mary Douglas, în introducerea traducerii engleze a *Eseului despre dar*[27] afirmă că „Eseul despre dar este o ilustrare remarcabilă a metodei pozitiviste" (p. 102). Dezvoltările noastre precedente ne conduc mai degrabă la a gîndi că de la gîndirea pozitivistă nu rămîne decît un ansamblu de tehnici (observația, comparatismul, ca o combinație situată între etnologie, istorie și sociologie) a cărei finalitate este cu certitudine depășită. Proiectul este relativist: cine conferă valoarea (relativă) și realitatea societăților ? Există trăsături comune pe care s-ar fonda existența societăților fără stat și a celor ce cunosc statul ? A pune această întrebare este echivalent cu a pune la îndoială ideea mecanicistă a progresului societății. Se poate ilustra această schimbare de paradigmă în felul următor: să ne imaginăm niște ființe vii, bidimensionale. Ele nu concep decît planul, cea de-a treia dimensiune, spațiul, fiindu-le inaccesibilă. Toate științele unor asemenea ființe se vor dezvolta în această lume cu doar două dimensiuni. A introduce ideea unei alte dimensiuni ar reveni la a nega observația, rezultatul oricărei experiențe sensibile, chiar sofisticată, și la a pune în discuție metoda. Acest lucru permite să se depășească experiența sensibilă (observația), pentru a construi o nouă teorie într-o nouă paradigmă (modelul tridimensional). În domeniul analizei societăților, se poate întrevedea o altă dimensiune a societății tocmai prin relativizarea datelor și a interpretării faptelor relative la societatea în care trăim. Avansul luat de Mauss (față de Durkheim îndeosebi) constă în aceea că a deschis calea unei critici a modernității, a societății noastre, introducînd ideea că interesele conștiente nu sînt singurele cauze ale relațiilor umane și ale organizării societăților. Chiar dacă nu sînt decît schițe (în particular în concluziile sale de morală, de sociologie economică și morală), se poate spune, după exemplul lui M. Douglas că „el vorbește despre economie și despre politică" (p. 104), că acest text „face parte dintr-un plan ce atacă sistematic teoria politică a epocii sale ; este o pîrghie în sprijinul unui program anti-utilitarist" (p. 101) și arată imposibilitatea „liberalismului de a înțelege importanța normelor colective" (p. 105).

Această concluzie nu a fost formulată decît după parcurgerea unui drum lung, sinuos și erudit. Mauss va fi mult mai reticent în inducțiile sale decît predecesorii săi. Titlul de *Eseu despre dar* indică destul de clar limitele pe care le fixează el însuși acestui studiu : „forma și cauzele darului în societățile arhaice". Noțiunile de valoare și de schimb incluse în dar nu au decît vagi amintiri în modernitatea noastră. Chiar dacă nu putem decît să constatăm importanța instituțiilor cu caracter colectiv în societățile noastre : „nu există popor sau stat care să nu fie încadrat în altă societate, mai mult sau mai puțin nemărginită, și care să cuprindă toate popoarele"[28] ; „nu poate exista vreo societate care să nu simtă nevoia de a întreține și de a întări, la intervale regulate, sentimentele și ideile colective care-i definesc unitatea și personalitatea"[29].

Ipoteza lui M. Mauss indică, de altfel, direcția cercetărilor sale : se poate reduce acea parte a schimburilor, considerată ca fiind constitutivă a legăturilor sociale, la utilitar și rațional ? Putem să ignorăm că „ceea ce toți se străduie să ignore este mecanismul uriaș al schimbului simbolic, și mai cu seamă latura

26 M. FREITAG, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 61.
27 M DOUGLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, *op. cit.*, p. 99—115.

28 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 609.
29 E. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 610.

sa economică, într-un cuvînt, darul ritual“ [30], acest „dar ritual [care] este astfel, la originea unui climat raţional plin de o căldură permanent reîmprospătată (...)“ [31] ? Darul ritual, pe care Mauss îl pune în evidenţă, nu este direct vizibil, nici accesibil observaţiei directe, fără medierea unei gîndiri speculative care să poată ghida interpretarea. Acest principiu nu se lasă redus sau analizat cu ajutorul instrumentelor conceptuale elaborate pentru înţelegerea schimburilor : economia, ca ştiinţă umană a schimburilor, lasă deoparte dimensiunea simbolică a acestora, reducînd-o la argumente secundare [32]. Căci scopul acestei ştiinţe nu este altul decît a descrie realitatea obiectivă a schimburilor, cu ajutorul unor instrumente potrivite de observaţie, adică instrumente a căror finalitate este în primul rînd exigenţa cunoaşterii. Darul ritual nu se lasă înţeles decît prin intermediul arhaismului, adică o recunoaştere a acestor „arhaisme“ drept fapte sociale este una dintre condiţiile posibilităţii de a fi a unui discurs asupra existenţei însăşi a darului. Or, tocmai împotriva acestui arhaism s-a constituit gîndirea ştiinţifică de tip economic.

Acceptînd să ieşim din cadrul cercetării adevăratului obiectiv al schimburilor, putem atunci încerca să-i interpretăm multiplele semnificaţii, atîta timp cît „rigoarea gîndirii nu este inspirată de către cercetarea adevărului, ci de aceea a semnificaţiei. Adevărul şi semnificaţia nu constituie unul şi acelaşi lucru“ [33], adică trebuie să acceptăm (acesta este sensul hiperpozitivismului lui Mauss) să depăşim „interpretarea semnificaţiei conform modelului realităţii“ [34]. Darul ritual nu se lasă redus la un ansamblu de fenomene obiective. Evidenţierea sa izvorăşte dintr-o apropiere hermeneutică, printr-o interpretare globală şi complexă a realităţii în care trăiesc oamenii. Fe-

[30] G. NICOLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 12, trim. III 1991, p. 7.

[31] G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 7.

[32] Deşi, după cum nota A. INSEL în *La revue du MAUSS*, nr. 12, *op. cit.*, p. 111, „încrederea, autoritatea şi ierarhia, oportunismul, spiritul de clan, normele şi convenţiile şi-au făcut apariţia, după două decenii, în articole publicate de reviste economice internaţionale prestigioase şi riguroase“.

[33] H. ARENDT, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, vol. 1, p. 30 (ediţia a III-a).

[34] H. ARENDT, *op. cit.*, p. 17.

nomenele ce constituie de obicei începutul şi scopul ştiinţelor noastre nu au sens în teoria darului, decît într-un fel de inducţie operată pornind de la o axiomă : recunoaşterea caracterului fundamental al laturii simbolice a schimburilor. Este o axiologie al cărui caracter speculativ îl sesizăm cu uşurinţă. Dar ea nu trebuie demonstrată, căci „este o lege totală, fără autor“ [35].

Schimbul şi darul : problematica legăturii sociale

După ce a dezvoltat amplu problematica darului din cele două puncte de vedere, subliniind originea sa arhaică (Samoa, Melanezia, Trobriand, Nord-vestul american, dreptul roman, indo-european şi hindus, germanic, celtic şi chinez), M. Mauss abordează capitolul IV al *Eseului despre dar* generalizîndu-şi demersul : „este posibil să extindem aceste observaţii la propriile noastre societăţi. O parte considerabilă din morala şi chiar din viaţa noastră stă încă sub semnul darului, al îmbinării dintre obligaţie şi libertate“ [36].

Ceea ce ne interesează în special în noua problematică propusă de *Eseul despre dar* este extinderea sferei de cuprindere a noţiunii de schimb în afara domeniului strict al economicului şi al intereselor. Acesta este „mecanismul prin care interesele individuale se îmbină pentru a forma un sistem social fără a mai trece prin schimbul comercial“ [37]. Această formulare a lui Mary Douglas este din nefericire restrictivă : ea creează un fel de dihotomie între legăturile sociale şi schimburile comerciale. Ca şi cum calea novatoare, aceea care ne va face să ieşim cu adevărat din cadrul gîndirii liberale şi individualiste, nu ar putea considera schimburile comerciale ca purtătoare ale acestui simbolism. Mai precis, ca şi cum schimburile sau structurile sociale interindividuale nu ar fi decît schimburi legate de interesele unor indivizi, pe care ideea de dar le-ar face caduce.

[35] G. NICOLAS, *op. cit.*, p. 17.

[36] M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1985, p. 258.

[37] M. DOUGLAS, în *La revue du MAUSS*, nr. 4, p. 110.

dreptul de urmaş asupra creşterilor de valoare succesive în cazul vînzărilor succesive ale operelor de artă [5].

Întreaga noastră legislaţie de asigurări sociale, acest socialism de stat deja realizat, se inspiră din următorul principiu: muncitorul şi-a dăruit viaţa şi munca sa colectivităţii şi patronului; deci, dacă el trebuie să contribuie la asigurări, cei care au beneficiat de pe urma serviciilor sale nu pot înceta să-i plătească salariul, statul însuşi, ca reprezentant al comunităţii, datorîndu-i — împreună cu patronii şi adăugînd propriul aport — o oarecare securitate în viaţă, securitate împotriva şomajului, a bolii, a bătrîneţii şi a morţii.

Chiar unele obiceiuri recente şi ingenioase, de pildă casele de asistenţă familială, dezvoltate în mod liber şi cu vigoare de industriaşii francezi în favoarea muncitorilor cu familie grea, răspund într-un mod spontan nevoii de a-i ataşa pe indivizi, de a ţine cont de greutăţile şi de interesul material şi moral pe care aceste greutăţi îi reprezintă [6]. Asociaţii analoge funcţionează în Germania, Belgia şi cu acelaşi succes. — În Marea Britanie, în aceste timpuri de şomaj îndelungat şi teribil, care atinge milioane de muncitori — apare o mişcare în favoarea asigurării în caz de şomaj, asigurare obligatorie, organizată de corporaţii. Oraşele şi statul nu pot suporta cheltuielile imense pentru plata celor fără de lucru, cauza fiind industria şi condiţiile generale ale pieţei. Astfel, unii economişti distinşi, conducători de industrii (domnul Pybus, sir Lynden Macassey) acţionează pentru ca întreprinderile însele să organizeze ajutorul de şomaj pe corporaţii, făcînd ele însele aceste sacrificii. Ei ar

[5] Această lege nu este inspirată de principiul ilegitimităţii beneficiilor realizate de deţinătorii succesivi. Ea este aplicată într-o măsură redusă.

Este curios de studiat din acest punct de vedere legislaţia sovietică asupra proprietăţilor literare şi modificările acesteia; mai întîi, totul a fost naţionalizat; s-a văzut că astfel este lezat artistul în viaţă şi că nu sînt create suficiente resurse pentru monopolul naţional al editării. Astfel, deci, au fost restabilite drepturile de autor, chiar şi pentru clasicii din vechime, aflaţi în domeniul public, cei de dinaintea legilor mediocre ce protejau scriitorii în Rusia. Acum, se poate spune că sovieticii au adoptat o lege modernă. În realitate, ca şi în cazul moralei noastre asupra acestui subiect, şi sovieticii ezită neştiind pentru al cui drept să opteze: cel al persoanei sau cel asupra bunurilor.

[6] Domnul Pirou a făcut deja asemenea remarci.

dori deci ca preţul securităţii muncitorilor, al protecţiei împotriva lipsei de lucru, să facă parte din taxele generale ale fiecărei industrii în parte.

După părerea noastră, această morală şi legislaţie corespunde nu unei confuzii, ci unei întoarceri la drept [7]. Pe de o parte, vedem cum apare şi intră în fapt morala profesională şi dreptul corporativ. Asemenea case de asigurare şi societăţi mutuale înfiinţate de grupurile industriale în favoarea uneia sau alteia dintre operele corporative nu sînt atinse de nici un viciu din punctul de vedere al moralei pure, doar că gestionarea lor este pur patronală. În plus, grupurile sînt cele care acţionează, adică: statul, comunele, stabilimentele publice de asistenţă, casele de pensionari, casele de economii, societăţile mutuale, patronatul, salariaţii; s-au reunit cu toţii, în legislaţia socială germană, de exemplu în Alsacia şi Lorena; în asistenţa socială franceză, o vor face mîine, la fel. Se revine deci la o morală a grupurilor.

Pe de altă parte, statul şi subgrupurile vor să poarte de grijă tocmai individului. Societatea doreşte să regăsească celula socială. Ea caută şi dă ocol individului, într-o curioasă stare de spirit în care se amestecă sentimentul drepturilor pe care el le are cu alte elemente mai pure: caritatea, solidaritatea, sentimentul „utilului social". Darul, libertatea şi obligativitatea de a face daruri, libertatea şi interesul de a da, sînt temele ce revin, asemenea unui motiv dominant, de prea mult timp uitat.

Dar nu este suficient să constatăm faptul, trebuie să deducem de aici o practică, un precept de morală. Nu ajunge să afirmăm că dreptul se află pe drumul debarasării sale de unele abstracţii: diferenţierea dintre dreptul real şi cel individual; — că el se află în curs de a adăuga alte drepturi dreptului brutal

[7] Nu ne referim aici la vreo distrugere. Principiile de drept, ce prezidează piaţa, cumpărarea şi vînzarea, constituie condiţia indispensabilă formării capitalului, ele pot şi trebuie să subziste alături de principiile noi şi de cele mai vechi.

Totuşi nu trebuie ca moralistul şi legislatorul să fie reţinuţi de aşa-zisele principii de drept natural. De ex., nu trebuie considerată decît ca o abstracţie deosebirea dintre dreptul real şi cel personal, ca un extras teoretic al unora dintre drepturile noastre. Această deosebire trebuie lăsată să subziste, cantonînd-o în colţul său.

al vînzării și al plății serviciilor. Trebuie să spunem și că această revoluție este bună.

Mai întîi, să revenim, și trebuie s-o facem, la obiceiul „cheltuielilor nobile". Ca și în țările anglo-saxone, ca și în atîtea alte societăți contemporane, barbare sau foarte civilizate, bogații trebuie să reînceapă să se considere de bună voie sau constrînși, ca fiind trezorierii concetățenilor lor. Civilizațiile antice, civilizații din care au rezultat cele de azi, cunoșteau unele jubileele, altele liturgiile, horegiile și trierarhiile, *syssties* (mese în comun), cheltuieli obligatorii ce trebuiau făcute de edil și de personajele consulare. Ar trebui să revenim la asemenea legi. Apoi, ar trebui mai multă grijă pentru individ, pentru viața și sănătatea lui, pentru educația sa — lucru rentabil de altfel — pentru familia sa și viitorul ei. Trebuie mai multă încredere, sensibilitate și generozitate în contractele de închiriere de servicii, de locație a imobilelor, de vînzare a bunurilor de consum necesare. Și ar trebui să existe suficiente mijloace de a limita specula și camăta.

Cu toate acestea, individul trebuie să muncească. El trebuie obligat să se bizuie mai mult pe sine decît pe alții. Pe de altă parte, el trebuie să-și apere interesele, cele personale și de grup. Excesul de generozitate și spiritul comunitar ar fi la fel de dăunătoare, lui și societății, ca și egoismul contemporanilor sau individualismul legilor noastre. În Mahâbhârata, unul dintre geniile malefice ale pădurii explică unui brahman că dăruie prea mult: „Iată de ce ești slab și palid". Viața monahală ca și cea a lui Shylock trebuiesc deopotrivă evitate. Această nouă morală va consta desigur într-un amestec folositor dar cumpătat de realitate și ideal.

Astfel, este posibil și trebuie să revenim la arhaic, la elemente; vom regăsi motivele vitale și de acțiune cunoscute deja de numeroase societăți și clase sociale: bucuria de a da în public, bucuria cheltuielilor generoase, efectuate cu talent, bucuria ospitalității și a sărbătorii publice sau private. Asigurarea socială, solicitudinea în ajutorul reciproc, în cooperare, cea a grupului profesional, a tuturor acelor persoane morale pe care dreptul englez le înfrumusețează cu numele de „Friendly Societies", toate valorează mai mult decît simpla securitate individuală pe care nobilul o garantează micului arendaș, mai

mult decît viața calică dată de salariul zilnic asigurat de patronat, și chiar mai mult decît agonisirea capitalistă, fondată și ea doar pe un credit schimbător.

Ne-am putea închipui ce ar însemna o societate în care ar guverna asemenea principii. O asemenea economie și morală funcționează deja, oarecum, în profesiunile libere ale marilor națiuni. Onoarea, dezinteresul și solidaritatea corporativă nu sînt aici cuvinte goale și nici nu contrazic necesitățile muncii. A umaniza și alte grupuri profesionale și a perfecționa ceea ce există, iată un mare progres realizat, pe care Durkheim adesea l-a preconizat.

Acestea fiind spuse, să revenim la ceea ce, după noi, constituie baza constantă a dreptului, la însuși principiul vieții sociale. Nu trebuie să ne dorim un cetățean prea bun, prea subiectiv, nici prea insensibil sau prea realist. El trebuie să aibă sentimentul acut al binelui, dar și al binelui pentru toți, să aibă simțul realității sociale (există însă, în chestiuni de morală, o altă realitate?). El trebuie să acționeze ținînd cont de sine, de grupurile sociale și de societate în ansamblu. O asemenea morală este eternă, fiind comună celor mai evoluate societăți, celor din viitorul imediat, dar și celor mai puțin evoluate pe care ni le-am putea imagina. Atingem astfel punctul esențial. Nu mai vorbim în termeni juridici, ci vorbim despre oameni și grupuri umane, pentru că aceștia, societatea în ansamblu, sentimentele omenești din spirit, oamenii în carne și oase, ei pun totul în mișcare. Și o fac oriunde și oricînd.

S-o demonstrăm. Sistemul pe care-l propunem cu numele de *sistem al prestațiilor totale*, de la clan la clan, — în care indivizi și grupuri schimbă totul între ei — constituie cel mai vechi sistem economic și de drept pe care l-am putea constata și concepe. El formează fondul din care s-a desprins morala darului-schimb. Or, păstrînd proporțiile, acest sistem este exact de același tip cu cel spre care am dori să vedem că se îndreaptă societățile noastre. Dar, pentru a face înțelese asemenea faze îndepărtate ale dreptului, să prezentăm în continuare două exemple împrumutate din două societăți foarte deosebite.

Într-un *coroboree* (dans dramatic public) din Pine Mountain [8] (localitate din estul statului Queensland), fiecare individ intră pe rînd în locul anume destinat, ţinînd într-o mînă aruncătorul de lănci, cealaltă mînă ţinînd-o la spate: el lansează arma într-un cerc aflat la celălalt capăt al terenului de dans, rostind în acelaşi timp cu voce tare locul de unde vine, de exemplu: „ţinutul meu este Kunyan" [9]; apoi se opreşte şi, în acest timp, tovarăşii săi îi „pun un cadou" în cealaltă mînă — o lance, un bumerang, orice altă armă. Un bun războinic poate primi astfel mai mult decît ar putea duce în mînă, mai ales dacă el are fete de măritat [10].

În tribul indienilor Winnebago (tribul Sioux), şefii de clan adresează confraţilor [11], şefi ai altor clanuri, discursuri foarte caracteristice, modele ale acelei etichete [12] răspîndite în toate civilizaţiile indiene din America de Nord. Cu prilejul sărbătorii clanului, fiecare trib prepară alimentele şi tutunul pentru reprezentanţii celorlalte triburi. Iată, ca exemplu, fragmente din discursul unui şef de clan, cel al Şerpilor [13]: „Vă salut; e bine, cum aş putea spune altfel? Sînt un biet om fără valoare, iar voi v-aţi amintit de mine. E bine... V-aţi gîndit la spirite şi aţi venit să vă aşezaţi alături de mine... În curînd vi se vor umple farfuriile, eu vă salut încă o dată pe voi, oameni ce luaţi locul spiritelor, etc.". După ce fiecare şef a mîncat şi s-au ars ofrandele de tutun, formula finală ne arată efectul moral al sărbătorii şi al tuturor prestaţiilor: „Vă mulţumesc că aţi venit să ocupaţi acest loc, vă sînt recunoscător. Voi m-aţi

---

[8] ROTH, Games, *Bul. Tthn. Queensland*, p. 23, nr. 28.

[9] Anunţarea numelui clanului de unde provine este un obicei cu un caracter foarte general în tot estul australian, fiind în legătură cu sistemul privind onoarea şi virtutea numelui.

[10] Fapt notabil care ne lasă să înţelegem că prin schimburi de cadouri contractăm aşadar angajamente matrimoniale.

[11] RADIN Winnebago Tribe, *XXXVII*th *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, p. 320 şi sq.

[12] Vezi articolul Etiquette, *Handbook of American Indians*, de HODGE.

[13] P. 326, prin excepţie, doi dintre şefii invitaţi sînt membrii clanului Şerpilor.

Putem compara cu discursurile de la o ceremonie funerară (tabac); ele se suprapun exact. Tlingit, SWANTON, Tlingit Myths and Texts *(Bull. of Am. Ethn.*, nr. 39), p. 372.

încurajat... Binecuvîntările bunicilor voştri (care au avut revelaţii şi pe care voi îi încarnaţi) au aceeaşi valoare ca şi cele ale spiritelor. Este bine că aţi luat parte la sărbătorirea mea. Este aşa cum spun bătrînii noştri: «Viaţa vă este firavă şi voi veţi fi mai puternici doar alături de *sfatul bătrînilor*». Mi-aţi dat sfaturi... Pentru mine ele înseamnă viaţă".

Astfel, de la un capăt la celălalt al evoluţiei umane, nu există o a doua înţelepciune. Să acceptăm deci ca principiu vital ceea ce întotdeauna a fost şi va fi principiu: să priveşti dincolo de propria ta fiinţă şi să oferi neapărat şi de bună voie daruri; nu vom risca să ne înşelăm. Un frumos proverb maori spune:

Ko Maru kai atu
Ko Maru kai nai
ka ngohe ngohe.

„Oferă tot atît cît primeşti şi totul va fi minunat [14]".

II

Concluzii de sociologie economică şi economie politică

Aceste fapte nu luminează numai morala noastră şi nu ne ajută doar să ne orientăm ideile; prin ele putem analiza mai bine cele mai generale activităţi economice, analiză ce ne slujeşte să întrevedem procedee mai bune de gestiune aplicabile societăţilor de azi.

Am văzut în mai multe rînduri cum întreaga economie a schimbului-dar era departe de a se întoarce la cadrele economiei aşa-zis naturale, ale utilitarismului. Toate aceste fenomene atît de importante ale vieţii economice a popoarelor, — să le spunem, pentru a ne fixa ideile, demne reprezentante ale marii

---

[14] Rev. TAYLOR, Te Ika a Maui, *Old New Zealand*, p. 130, prov. 42, tradus foarte concis „give as well as take and all will be right", dar traducerea literară este probabil următoarea: Tot atît cît dă Maru, tot atîta ia Maru, şi totul este bine, bine. (Maru este zeul războiului şi al justiţiei).

civilizaţii neolitice — şi tot ce s-a păstrat din aceste tradiţii în societăţile imediat precedente sau în obiceiurile noastre, se sustrag schemelor oferite de puţin numeroşii economişti ce au vrut să compare între ele diferitele economii cunoscute [15]. Adăugăm deci propriile noastre observaţii care se alătură celor ale domnului Malinowski, cel care a consacrat o întreagă lucrare unei schimbări de optică a doctrinelor curente asupra economiei „primitive" [16].

Iată un şir de fapte foarte solide :

Noţiunea valorii funcţionează şi în aceste societăţi ; sînt adunate, la modul absolut vorbind, surplusuri foarte mari ; ele sînt cheltuite, deseori în pură pierdere, cu un lux enorm [17], fără nici un scop mercantil ; există însemne ale bogăţiei, care şi ele sînt schimbate, avînd rol de monede [18]. Dar toată această foarte bogată economie este încă plină de elemente religioase : moneda mai păstrează puterea sa magică, legată fiind de dar sau individ [19] ; diferitele activităţi economice, cum este piaţa, sînt impregnate cu rituri şi mituri ; ele păstrează caracterul ceremonios, obligatoriu şi eficient [20] ; ele abundă în rituri şi elemente de drept. Din acest punct de vedere, problema pusă de Durkheim, problemă referitoare la originea religioasă a noţiunii de valoare economică [21], îşi găseşte şi ea răspuns. Aceste fapte răspund de asemenea la o mulţime de probleme privind formele şi motivele a ceea ce numim, atît de impropriu, schimb,

---

15 BUCHER, *Entstehung der Volkswirtschaft* (ed. 3), p. 73, vede aceste fenomene economice dar le subestimează importanţa, reducîndu-le la ospitalitate.

16 *Argonauts*, p. 167 sq. ; Primitive Economics, *Economic Journal*, martie 1921, v. prefaţa lui J. G. Frazer la Malinowski, *Arg.*

17 Un asemenea exces pe care îl putem cita este sacrificiul cîinelui la populaţia Chukchee (v. mai sus). Se ajunge pînă acolo încît proprietarii celor mai frumoase crescătorii de cîini să-şi masacreze toate echipajele de tracţiune, fiind obligaţi să-şi cumpere altele.

18 V. mai sus.

19 Cf. mai sus.

20 MALINOWSKI, *Arg.*, p. 95. Cf. Frazer, prefaţa la cartea lui Malinowski.

21 *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 598, n. 2.

„troc", *permutatio* [22] de lucruri folositoare, ceea ce economia istorică, urmîndu-i pe latini, iar aceştia pe Aristotel [23], pune la baza diviziunii muncii. Este cu totul altceva decît lucrul util care circulă în societăţile de acest tip, marea majoritate a lor fiind deja destul de cultivate. Din cauza rapoartelor multiple stabilite ca urmare a contractelor, clanurile, generaţiile şi sexele sînt într-o efervescenţă economică permanentă, într-o stare de excitaţie prea puţin banală, mai puţin prozaică decît acţiunile noastre de vînzare, cumpărare sau închiriere, ori decît jocurile noastre la bursă.

Putem merge şi mai departe. Putem discuta, putem mixa şi prezenta în culori diferite, sau putem defini într-un alt mod noţiunile principale pe care le-am utilizat. Cuvintele folosite : dar, cadou, lucru oferit, nu sînt foarte precise. Pur şi simplu nu am găsit altele. Unele concepte de drept şi de economie pe care ne place să le considerăm opuse : libertate şi obligaţie ; liberalitate, generozitate, lux şi economie, interes, utilitate, ar trebui puse într-un creuzet. Putem da doar unele lămuriri despre acest subiect : să alegem, de exemplu [24], populaţia trobriand. Toate faptele economice pe care le-am descris sînt inspirate de o noţiune complexă ; ea nu înseamnă nici prestaţie complet liberă şi gratuită, nici producţie şi schimb complet interesate de util. Ceea ce s-a dezvoltat aici este un hibrid.

Malinowski a depus un efort serios [25] ca să clasifice din punctul de vedere al mobilului, al interesului sau lipsei de interes, toate tranzacţiile pe care le-a constatat la populaţia trobriand ; el le ordonează plecînd de la darul pur pînă la trocul pur de după negociere [26]. Clasificarea este în fond, inaplicabilă.

---

22 *Digeste*, XVIII, I ; *De Contr. Emt.*, 1. Paulus ne explică dezbaterea dintre înţelepţii romani pentru a se şti dacă „permutatio" era sau nu un act de vînzare. Întreg pasajul este interesant, chiar şi eroarea făcută de savantul jurist în interpretarea lui Homer. II, VII, 472 la 475 ; οιυιοτο înseamnă *a cumpăra*, dar moneda pentru greci consta în bronz, fier, piei, vaci chiar şi sclavi, toate avînd valori bine determinate.

23 *Pol.*, c. I, 1257 a, 10 sq. ; remarcaţi cuvîntul μετεδòσις, *ibid.*, 25.

24 Am putea alege la fel de bine sâdaqâ la arabi ; pomana, preţul logodnicei, justiţia, impozitul. Cf. mai sus.

25 *Argonauts*, p. 177.

26 Este de remarcat că, în acest caz, nu avem o vînzare, căci nu există un schimb de monede, de *vaygu'a*. Economia la care au ajuns locuitorii Trobriandului nu cunoaşte folosinţa monedei pentru schimb.

Astfel după domnul Malinowski, tipul darului pur este cel dintre soţi[27]. Or, după noi, unul din faptele cele mai importante semnalate de Malinowski, şi care aduce lumină asupra raporturilor sexuale în lume, constă în apropierea noţiunii de *mapula*[28], plata „fixă" dată femeii de bărbat, de o anume recompensă plătită pentru serviciul sexual[29]. Chiar şi cadourile făcute şefilor constituie un tribut; distribuirile de hrană *(sagali)* constituie indemnizaţii pentru muncă, pentru îndeplinirea riturilor, de exemplu, pentru priveghiul morţilor[30]. De fapt, după cum aceste daruri nu sînt libere, ele nu sînt nici complet dezinteresate. Ele constituie contra-prestaţii pentru mulţime, contraprestaţii făcute nu numai ca plată a serviciilor ci şi pentru menţinerea unor alianţe[31]; aşa cum este alianţa dintre triburile de pescari[32] şi cele de agricultori şi olari; asemenea alianţe nu pot fi refuzate. Ele au un caracter general şi noi le-am mai întîlnit, de exemplu, la populaţiile maori, tsimshian[33] etc. Iată deci în ce constă acea forţă, mistică şi practică totodată, care sudează şi divide în acelaşi timp clanurile, care le diferenţiază munca şi le obligă la schimb. Chiar şi în aceste societăţi, individul şi grupurile, sau mai degrabă subgrupurile, au simţit întotdeauna dreptul lor suveran de a refuza contractul: aceasta dă un aspect de generozitate circulaţiei bunurilor; iar, pe de altă parte, în mod normal, nu există pentru un asemenea refuz vreun drept sau vreun interes, ceea ce face

27 *Pure gift.*

28 *Ibid.*

29 Cuvîntul se aplică acelei prostituţii licite practicată de fetele nemăritate; cf. *Arg.*, p. 183.

30 Cf. mai sus. Cuvîntul *sagali* (cf. *hakari)* înseamnă distribuire.

31 Cf. mai sus; în particular oferirea de *urigubu* cumnatului: produse ale recoltei în schimbul muncii.

32 V. mai sus *(wasi).*

33 Maori, v. mai sus. Diviziunea muncii (şi modul cum ea funcţionează la clanurile tsimshian pentru sărbătoare), este descrisă admirabil într-un mit al potlatch-ului, BOAS, Tsimshian Mythology, XXXI st *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.*, p. 274, 275; cf. p. 378. Exemple de acest gen ar putea fi multiplicate la infinit. Asemenea instituţii economice există într-adevăr chiar la societăţile mult mai puţin evoluate. V. de ex., în Australia, poziţia remarcabilă a unui grup local posesor de argilă roşie (AISTON şi HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londra, 1924, p. 81, 130).

ca acele societăţi îndepărtate să fie, totuşi, „strămoşii" societăţilor noastre.

Utilizarea monedei ne-ar putea sugera alte reflexii. Brăţările şi colierele populaţiei trobriand, *vaygu's*, ca şi obiectele din cupru ale nord-vestului american, sau irochezele *wampun*, constituie în acelaşi timp averi, semne[34] de bogăţie, mijloace de schimb sau plată, dar şi obiecte ce trebuiesc date sau distruse. Doar că ele constituie şi gajuri legate de persoanele care le întrebuinţează, gajuri care, la rîndul lor, le angajează. Dar cum, pe de altă parte, ele servesc deja ca simboluri monetare, există interesul să fie date pentru a poseda din nou altele, transformîndu-le în marfă sau servicii, ce se vor transforma la rîndul lor în monede. Am putea spune că şefii trobriandezi sau cei tsimshian procedează în oarecare măsură ca şi capitalistul care ştie să se descotorosească de monedă în timp util, pentru a-şi reconstitui apoi capitalul său circulant. Interesul şi dezinteresul exprimă în acelaşi grad forma de circulaţie a averilor şi cea arhaică, de circulaţie a însemnelor de bogăţie ce le urmează..

Chiar şi simpla distrugere a bogăţiilor nu se face cu acea completă detaşare pe care am crede-o. Asemenea acte de grandoare nu sînt lipsite de egoism. Forma ceremonioasă, aproape întotdeauna exagerată, adesea pur distructivă, în care ele se consumă, cînd nişte bunuri importante şi îndelung adunate sînt dăruite deodată sau chiar distruse, mai ales în caz de *potlatch*[35], conferă acestor instituţii un aer de cheltuială nebunească, de risipă copilărească. Într-adevăr, de fapt, nu numai că sînt făcute să dispară cu acest prilej lucruri utile, alimente scumpe care se consumă în exces, ci se distruge pentru plăcerea de a

34 V. mai sus. În limba germană, echivalenţa cuvintelor *token* şi *zeichen*, care desemnează moneda în general, păstrează caracteristica acestor instituţii: moneda este un semn, poartă un semn şi este un gaj, toate reprezentînd unul şi acelaşi lucru, aşa după cum semnătura unui om reprezintă şi ceea ce îi angajează responsabilitatea.

35 V. DAVY, *Foi jurée*, p. 344 sq.; DAVY *(Des clans aux Empires; Eléments de Sociologie*, I) a exagerat importanţa acestor fapte. Potlatch-ul este util pentru a stabili ierarhia şi adesea o stabileşte, dar nu este absolut necesar în acest sens. Astfel, societăţile africane, nigeriene sau bantu, nu au potlatch, sau nu au unul foarte dezvoltat, sau poate l-au pierdut — dar au toate formele de organizare politică posibile.

distruge, de exemplu, obiecte din aramă, monezile pe care șefii tsimshian, tlingit și haida le aruncă în apă sau cele pe care șefii kwakiutl și cei din triburile aliate le rup în bucăți. Dar motivul acestor daruri și consumații nebunești, al acestor pierderi și distrugeri de averi, nu este deloc dezinteresat, mai ales în societățile cu potlatch. Prin aceste daruri se stabilește ierarhia între șefi și vasali, între vasali și luptători. A dărui înseamnă să-ți manifești superioritatea, să fii mai sus, să fii *magister*; să accepți fără să oferi înapoi mai mult, înseamnă să te subordonezi, să devii client și servitor, să devii mic, să cobori *(minister)*.

Ritualul magic al *kulei* numit *mwasila*[36] abundă în formule și simboluri care demonstrează că viitorul contract urmărește drept profit superioritatea socială, și, am putea spune, chiar pe cea brutală. Astfel, după incantațiile făcute pentru nuca de betel pe care o vor utiliza împreună cu partenerii lor, după incantațiile rostite pentru șef și tovarășii lui, pentru porci, coliere, apoi pentru căpetenie și „deschiderile" sale și pentru tot ceea ce aduce, *pari*, daruri de deschidere etc., după ce s-au făcut incantații pentru toate, magicianul cîntă, nu fără exagerare[37], următoarele :

> „Răstorn muntele, muntele se clintește din loc, muntele se prăbușește, etc. Descîntecul meu merge pe vîrful muntelui lui Dobu... Barca mea pornește la vale... etc. Faima mea este asemenea tunetului ; pasul meu este ca zgomotul produs de vrăjitorii zburători. Tudududu".

Să fii primul, să fii cel mai frumos, cel mai norocos, cel mai puternic și cel mai bogat, iată ceea ce se caută și cum se obține. Mai tîrziu, șeful își dovedește *mana*, redistribuind vasalilor și rudelor ceea ce tocmai a primit ; el își menține ran-

[36] *Arg.*, p. 199 la 201 ; cf. p. 203.

[37] *Ibid.*, p. 199. În această poezie cuvîntul *munte* desemnează insulele d'Entrecasteaux. Canoea pleacă încărcată de greutatea mărfurilor schimbate la *kula*. Cf. unei alte formule, p. 200, text și comentarii, p. 441 ; cf. p. 442, remarcabil joc de cuvinte referitor la *écumer*. Cf. formulă, p. 205.

gul său printre ceilalți șefi, oferind brățări pentru colierele primite, oferind ospitalitate celor ce au venit să-l viziteze, și așa mai departe... În cazul de față bogăția este, din toate punctele de vedere, un mijloc de realizare a prestigiului și, totodată, un lucru util. Putem însă fi siguri că printre noi, chiar și în noi înșine, bogăția nu înseamnă, înainte de orice, mijlocul prin care putem dispune de ceilalți ?

Să analizăm acum o altă noțiune pe care am opus-o celei de dar și dezinteresare : noțiunea de interes, de căutare individuală a utilului. Nici ea nu se prezintă așa cum funcționează la noi, în spiritul nostru. Dacă există vreo noțiune echivalentă, care să motiveze, la șefii trobriandezi sau americani, la clanurile andaman etc., ori să fi motivat altădată pe generoșii hinduși, pe nobilii germani și celți, oferirea darurilor și *cheltuielile*, această noțiune nu este raționamentul vînzătorului, făcut la rece, raționamentul bancherului sau al capitalistului. În aceste civilizații există interes, dar într-un alt mod decît în timpurile noastre. Se tezaurizează pentru cheltuieli ce se fac în scopul de „a obliga", de a avea „supuși". Pe de altă parte, sînt schimbate mai ales obiectele de lux, ornamente și veșminte, sau se practică consumul imediat cu ocazia sărbătorilor. Se oferă cadouri cu dobîndă, și aceasta pentru a umili pe donatorul inițial sau pe cel ce a schimbat primul, și nu pentru a-i compensa „pierderea" ce i-a fost pricinuită de o „consumație diferită". Există deci interes, dar el este analog, să spunem, interesului care ne conduce.

Între economia relativ amorfă și dezinteresată din interiorul subgrupurilor, economie care reglează viața clanurilor australiene sau a celor din America de nord (est și prerie), pe de o parte, și economia individuală, a interesului pur, economie cunoscută în societatea noastră măcar în parte — cunoscută însă populațiilor semite și grecești, pe de altă parte, între aceste două tipuri de economii, se situează o serie imensă de instituții și evenimente economice, serie care nu este însă guvernată de rațiunile economice pe care ne place să le teoretizăm.

Cuvîntul *interes* * este și el recent, de origine tehnică și contabilă: vine din latinescul *interest*, scris pe cărțile contabile în fața rentelor ce se percep. În cele mai epicuriene morale antice sînt căutate în special binele și plăcerea și nu utilitatea materială. A fost necesară victoria raționalismului și a mercantilismului pentru ca noțiunile de profit și individ să fie revigorate și ridicate la rangul de principii. Am putea chiar data — după Mandeville (*Fabula albinelor*) — triumful noțiunii de profit individual. Noțiunea nu poate fi tradusă în latină, greacă sau arabă decît cu dificultate, și numai printr-o perifrază. Chiar cei ce scriau în sanscrita clasică, utilizînd cuvîntul *artha*, destul de apropiat de conceptul nostru de interes, aveau o cu totul altă idee despre interes și alte asemenea categorii decît avem noi. Cărțile sacre ale Indiei împărțeau deja activitățile omenești în următoarele domenii: legea (*dharma*), interesul (*artha*) și dorința (*kama*). Era vorba însă mai ales de interesul politic: al regelui și al brahmanilor, al miniștrilor, interesele regatului și ale fiecărei caste. Considerabila literatură din Nîticâstra nu are caracter economic.

Societățile care au făcut din om un „animal economic", și asta foarte recent, sînt societățile noastre din Occident. Nu sîntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atît de către mase cît și de elite; chiar și de „fosilele" unei anumite nobilimi. *Homoœconomicus* nu se află înapoia noastră c iîn fața noastră; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul științei și al raționamentului. Mult timp, omul a însemnat altceva; nu demult, a devenit o mașină, una complicată, incluzînd și o mașină de calcul.

De altfel, sîntem, din fericire, departe de acest calcul utilitar, constant și glacial. Să analizăm în mod aprofundat, statistic, așa cum a făcut-o Halbwachs pentru clasele muncitoare, ce înseamnă pentru noi, occidentalii claselor medii, consumul și costul. Cîte necesități satisfacem? și cîte atracții care nu au drept ultim scop utilul? Cît alocă omul bogat, cît poate el aloca din venitul său necesităților personale? Cheltuielile de lux, pentru artă, cheltuielile nebune, cele cu servitorii, nu-l

* În franceză *intérêt* = interes, dar și dobîndă, profit (*n. tr.*).

aseamănă pe el nobililor de altă dată sau șefilor barbari, cărora le-am descris obiceiurile?

Este bine astfel? E o altă întrebare. Este bine, poate, să existe mijloace pentru alte cheltuieli și pentru schimb, altele decît costul simplu al vieții. Totuși, după noi, nu în calculul necesităților individuale vom găsi metoda celei mai bune economii. Chiar dacă vrem să sporim propria noastră avere, cred că trebuie să fim și altceva decît simpli finanțiști: trebuie, mai înainte, să fim mai buni contabili și mai buni gestionari. Urmărirea brutală a scopurilor individuale este vătămătoare acestor scopuri și păcii în ansamblu, este vătămătoare ritmului muncii și bucuriilor și — prin efect invers — individului însuși.

Am văzut deja că părți importante, și chiar asociațiile din întreprinderile noastre capitaliste, se unesc pentru a-și atrage angajații în grup. Pe de altă parte, toate grupările sindicale, cele patronale, dar și cele salariale, pretind că apără și reprezintă interesele generale cu aceeași fervoare cu care o fac și pentru interesul individual al aderenților sau schiar al corporațiilor lor. Frumoasele discursuri, este adevărat, sînt poleite cu metafore. Trebuie să constatăm cum nu numai morala și filosofia, dar și opinia și arta economică înseși, încep să se ridice la nivelul „social". Se simte că pentru a munci bine, oamenii trebuiesc convinși că vor fi plătiți corect toată viața, pentru o muncă pe care au executat-o corect, în folosul altora dar și al lor înșiși. Producătorul care practică schimbul simte și el — a simțit-o întotdeauna, dar de această dată o simte într-un mod acut — că schimbă nu atît un produs, un timp de muncă, ci oferă ceva din sine însuși, oferă timpul, viața sa, și dorește să fie recompensat, chiar și cu moderație, pentru ceea ce oferă. A-i refuza această recompensă înseamnă a-l incita la delăsare și randament redus.

Poate că am putea formula o concluzie sociologică și practică în același timp. În faimoasa surată LXV, „decepția reciprocă" (Judecata de Apoi), relevată lui Mahomed la Mecca, se zice:

> 15. Bogățiile și copiii sînt tentațiile voastre, în vreme ce Dumnezeu vă rezervă o recompensă magnifică.

16. Temeți-vă de Dumnezeu ; ascultați, fiți supuși, dați pomană *(sâdaqâ)* în propriul vostru interes. Cel ce se ferește de propria avariție va fi fericit.

17. Oferiți-i lui Dumnezeu cu generozitate și, vă va plăti dublu, vă va ierta căci Dumnezeu este recunoscător și atot-milostiv.

18. El știe pe cele văzute și pe cele nevăzute, el este cel puternic și înțelept.

Înlocuiți numele lui Allah cu cel de societate și cu cel de grup profesional, sau adunați-le pe toate trei, dacă sînteți credincios ; înlocuiți conceptul de pomană cu cel de cooperare, cu o muncă sau o prestație făcută pentru altul : veți avea astfel o bună idee despre arta economică care dă să se nască. O vedem deja funcționînd în unele grupări cu caracter economic, în sufletul celor mulți, cei care au, adesea, sensul propriului lor interes și cel al interesului comun într-o măsură mai mare decît conducătorii lor.

Studiind aceste părți obscure ale vieții sociale, vom ajunge poate să luminăm drumul pe care trebuie să se înscrie națiunile, morala și totodată economia acestora.

III

Concluzie de economie generală și de morală

Fie-ne permisă încă o remarcă de metodă referitoare la cea pe care am urmat-o.

Nu dorim să propunem această lucrare drept model. Ea este doar lămuritoare. Este suficient de incompletă, analiza putînd fi dusă mai departe [38]. În fond, problemele sînt cele ce ar

[38] Aria pe care ar fi putut fi efectuate cercetări suplimentare în legătură cu cele studiate este Micronezia. Aici există un sistem monetar și contractual foarte important, mai ales la Yap și Palaos. În Indochina, mai ales printre mon-khmeri, în Assam și la birmanii din Tibet, există de asemenea, instituții de acest gen. În fine, berberii au dezvoltat folosirea de *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco,* Vezi ind. s.v. *Present).* Doutté și Maunier, mai competenți ca noi, au studiat acest fapt. Documente prețioase ne furnizează vechiul drept semit și tradiția beduină.

putea fi puse mai curînd istoricilor și etnografilor, sînt mai curînd obiecte de anchetă, noi nerezolvînd problema și nedînd răspunsuri definitive. Ne este suficientă, pentru moment, convingerea că, în această direcție, sînt multe lucruri de aflat.

Într-un asemenea mod de a trata faptele, există însă un principiu euristic pe care am dori să-l desprindem. Faptele studiate de noi sînt — permis fie-ne să spunem — fapte sociale *totale* sau, dacă vreți, dar cuvîntul ne place mai puțin, generale : ele pun în chestiune, în unele cazuri, întreaga societate și instituțiile sale (potlatch, clanuri rivale, triburi ce se vizitează etc.), iar în alte cazuri doar un mare număr de instituții, în particular în cazul schimburilor și contractelor stabilite între indivizi.

Toate aceste fenomene sînt, în același timp, juridice, economice și religioase și chiar estetice, morfologice, etc. Sînt fenomene ale dreptului privat și public, de moralitate organizată și difuză, strict obligatorii, lăudate sau blamate ; sînt politice și totodată casnice, interesînd în aceeași măsură clasele sociale, clanurile și familiile. Sînt religioase : aparțin religiei propriu-zise, magiei, animismului sau unei mentalități religioase difuze. Sînt economice, întrucît conceptele de valoare, de utilitate, de profit, de lux, de bogăție, de achiziție, de acumulare, și, pe de altă parte, cel de consum, cel de cheltuială pură, fastuoasă, sînt prezente peste tot, chiar dacă astăzi le înțelegem altfel. Pe de altă parte, aceste instituții au o latură estetică importantă, de care am făcut în mod deliberat abstracție în acest studiu : dansurile ce se execută succesiv, cîntecele și ceremoniile de tot felul, reprezentațiile dramatice date din tabără în tabără și din asociație în asociație, diversele obiecte fabricate, folosite, decorate, șlefuite, primite și transmise cu toată dragostea, tot ceea ce este primit cu bucurie și prezentat cu succes, ospețele la care participă toți ; totul, hrană, bunuri și servicii, chiar și „respectul" cum îl numește populația tlingit, totul produce emoție estetică, nu numai o emoție de ordin moral sau un profit [39]. Faptul este valabil nu numai în Mela-

[39] A se vedea „ritualul Frumuseții" în *Kula* trobriandez, MALINOWSKI, p. 334 și următoarele, 336, „partenerul ne vede, observă cît de frumos ne este chipul, ne aruncă *vaygu'a*". Cf. THURNWALD despre folosirea banilor ca ornament, *Forschungen,* III, p. 39 ; cf.

nezia, ci şi în cadrul potlatch-ului nord-vest american, sau în special aici ; şi mai adevărat este în cazul tîrgurilor sărbătorite în lumea indo-europeană [40]. În fine, acestea sînt în mod clar fenomene morfologice. Totul se petrece în cadrul unor adunări, tîrguri şi iarmaroace, sau cel puţin cu ocazia sărbătorilor care le prilejuiesc. Toate presupun anumite congregaţii a căror durată poate depăşi un anotimp de concentrare socială, cum este cazul potlatch-ului de iarnă la kwakiutl, sau poate dura mai mult de cîteva săptămîni, ca expediţiile maritime melaneziene. Ele trebuie să aibă la dispoziţie anumite drumuri, sau cel puţin piste, intertribale sau internaţionale, *comercium* şi *connubium* [41].

Toate sînt, deci, mai mult decît teme, mai mult decît elemente instituţionale, instituţii complexe sau sisteme de instituţii divizate, de exemplu, după religie, drept, economie etc. Sînt „întreguri", sisteme sociale complete, noi descriindu-le modul în care funcţionează. Am observat societăţile în starea lor dinamică sau fiziologică, şi nu îngheţate, în stare statică sau cadaverică sau, cu atît mai puţin, nu le-am descompus şi disecat după regulile de drept, mituri, valori şi preţ. Doar considerîndu-le în ansamblu, am putut observa esenţialul, mişcarea întregului, aspectul viu, clipa fugitivă în care societatea şi oamenii iau cunoştinţă sentimentală despre ei înşişi şi de statutul lor vis-à-vis de ceilalţi. În această observare concretă a vieţii sociale există mijlocul de a descoperi noi fapte pe care abia începem să le întrezărim. După părerea noastră, nimic nu poate fi mai rodnic şi mai urgent ca studierea unor asemenea fapte sociale.

Acest studiu are un dublu avantaj. Unul al generalităţii, întrucît asemenea fapte funcţional generale au şansa de a fi mai universale decît alte diferite instituţii sau teme ce poartă o tentă mai mult sau mai puţin accidentală de culoare locală. Dar studiul are mai ales avantajul realităţii. Putem observa înseşi faptele sociale, concrete, aşa cum sînt ele. În societate, nu

---

expresiei *Prachtbaum*, vol. III, p. 144, v. 6, v. 13 ; 156, v. 12 ; pentru a desemna un bărbat sau o femeie împodobiţi cu monede. Atunci, şeful este numit „arbore", I, p. 298, v. 3. Omul împodobit emană un parfum I, p. 192, v. 7 ; v. 13, 14.

[40] Pieţele logodnicelor ; noţiunea de sărbătoare, *feria*, tîrg.

[41] Cf. THURNWALD, *ibid.*, III, p. 36.

numai conceptele şi regulile trebuiesc observate, ci şi oamenii, grupurile şi comportamentul acestora. Le urmărim cum se mişcă, asemenea maselor şi sistemelor mecanice, sau la fel ca animalele şi caracatiţele din mări. Observăm nenumăraţi indivizi, forţe mobile care plutesc în mediul lor, printre propriile lor sentimente.

Istoricii simt şi obiectează întemeiat faptul că sociologii exagerează în abstractizarea şi separarea diverselor elemente sociale unele faţă de altele. Trebuie să procedăm ca şi ei : să observăm ceea ce este dat. Or, datul înseamnă Roma, Atena, francezul mediu sau melanezianul din cutare sau cutare insulă, nu rugăciunea sau dreptul în sine. După ce, de nevoie, au făcut prea multă diviziune şi abstractizare, sociologii trebuie să depună eforturi pentru a recompune întregul. Vor afla astfel date fecunde ; vor afla astfel mijloace de care psihologii vor fi satisfăcuţi. Aceştia îşi cunosc privilegiul pe care îl au, mai ales psihopatologii, cei care au certitudinea că studiază concretul. Cu toţii studiază şi ar trebui să observe comportamentul fiinţelor totale şi nu al celor divizate în facultăţi. Trebuie să-i imităm. Studiul concretului, adică al întregului, este posibil, în sociologie el fiind mai captivant şi mai explicativ. Observăm reacţiile complete şi complexe ale unui număr definit de oameni, de fiinţe complete şi complexe. Descriem ceea ce este în organismele lor şi în *psychai*, şi, în acelaşi timp, descriem comportamentul maselor şi psihozele care le corespund : sentimente, idei, voliţiunea mulţimii, a societăţilor organizate şi a sub-grupurilor. Vedem corpuri şi reacţii ale acestor corpuri, idei şi sentimente ce sînt de obicei interpretări, şi mai rar cauze ale acestor reacţii. Principiul şi scopul sociologiei este observaţia asupra întregului grup şi asupra comportamentului său complet.

Nu am avut timpul — ar fi însemnat desigur să extindem un subiect restrîns — să încercăm observarea adîncului morfologic al tuturor faptelor ce le-am prezentat. Este, poate util să prezentăm, măcar ca exemplu, metoda pe care am dori s-o urmăm, direcţia în care am îndrepta această cercetare.

Toate societăţile descrise de noi mai sus, exceptînd pe cele europene, sînt societăţi segmentate. Chiar societăţile indo-europene, cea romană de dinaintea celor *Douăsprezece Table*, societăţile germanice pînă foarte recent, cînd s-a redactat *Edda*,

societatea irlandeză pînă la redactarea principalei sale opere literare, toate aveau la bază clanuri sau cel puţin mari familii, mai mult sau mai puţin divizate în interior, mai mult sau mai puţin izolate una de alta la exterior. Toate sînt, sau erau, departe de unificarea şi unitatea pe care o istorie insuficientă le-o atribuie. Pe de altă parte, în interiorul grupurilor, indivizii, deşi puternic marcaţi, erau mai puţin trişti, mai puţin serioşi şi mai puţin individualişti ca noi ; în exterior însă, ei erau, sau sînt, mai generoşi, mai darnici decît noi. Atunci cînd, cu prilejul sărbătorilor tribale, la ceremoniile clanurilor rivale şi ale familiilor ce se aliază sau se iniţiază reciproc, grupurile se vizitează ; atunci cînd, în societăţile mai avansate, o dată cu dezvoltarea legilor ospitalităţii, legea prieteniei şi a contractelor cu zeii vine să asigure „pacea“ pieţei şi a oraşelor ; pe o durată considerabilă şi într-un mare număr de societăţi, oamenii au acţionat faţă de semeni cu o stare curioasă de spirit, de teamă şi ostilitate exagerate, sau cu o generozitate şi ea exagerată, toate apărînd ca nebuneşti doar în ochii noştri. În toate societăţile care ne-au precedat pînă mai deunăzi, şi care încă ne înconjoară, şi chiar în numeroase obiceiuri ale moralei populare, nu există cale de mijloc : a avea deplină încredere sau a fi complet neîncrezător ; să-ţi depui armele şi să renunţi la magie, sau să dărui totul : de la ospitalitatea de moment, pînă la propriile-ţi fiice şi bunuri. În asemenea stare oamenii au renunţat la propriile reticenţe, au început să dea sau să întoarcă darurile primite.

Nici nu aveau de ales. Cînd se întîlnesc două grupuri de oameni, ele nu pot decît să se îndepărteze (în caz de suspiciune sau provocare, ele pot să se bată) sau să se trateze bine. Pînă în vremurile unor reguli de drept apropiate de ale noastre, pînă în timpul unor economii nu tocmai îndepărtate, nu se trata decît cu străinii, chiar dacă se avea de-a face cu aliaţi. Indigenii kiriwina din Trobriand mărturiseau domnului Malinowski [42] : „Oamenii din Dobu nu sînt la fel de buni ca noi ; sînt cruzi şi canibali ; cînd mergem la Dobu ne este teamă. Ar putea să ne omoare. Dar iată, scuip rădăcină de ghimber şi spiritul lor se transformă. Ei îşi depun

[42] *Argonauts*, p. 246.

armele şi ne primesc cum se cade“. Nimic nu traduce mai bine această stare de instabilitate, dintre sărbătoare şi război.

Thurnwald, unul dintre cei mai mari etnografi, ne descrie, referitor la un alt trib din Melanezia, într-o statistică genealogică [43], un eveniment care arată în aceeaşi măsură modul în care indivizii trec deodată şi în grup de la sărbătoare la bătaie. Unul din şefi, Buleau, invitase un alt şef, Bobal, la un ospăţ, probabil primul dintr-un lung şir de ospeţe. O noapte întreagă s-au repetat dansuri. Dimineaţa, cu toţii erau excitaţi după noaptea de veghe, dans şi cîntec. La o simplă replică de-a lui Buleau, unul din oamenii lui Bobal l-a ucis. Şi ceata începu masacrul şi jaful, şi răpi femeile din sat. „Buleau şi Bobal erau mai curînd prieteni, decît rivali“, afirmă Thurnwald. Am observat cu toţii asemenea întîmplări, chiar în jurul nostru.

Opunînd raţiunea sentimentului, voinţa de pace unor asemenea ieşiri nebuneşti, popoarele au reuşit să substituie alianţa, darul şi comerţul războiului, izolării şi stagnării.

Iată deci ceea ce găsim la capătul acestor cercetări. Societăţile au progresat în măsura în care ele însele, subgrupurile şi indivizii, au ştiut să stabilească raporturi mutuale, să ofere, să primească şi să ofere în schimb. Pentru a face comerţ trebuie să ştii mai întîi cum să ţii lancea. Abia apoi reuşeşti să schimbi bunuri şi persoane, nu numai între clanuri, ci şi între triburi, naţiuni şi, mai ales, între indivizi. Abia apoi indivizii au învăţat să-şi creeze şi să-şi satisfacă reciproc interesele şi, în fine, să şi le apere fără să mai recurgă la arme. În acest mod, clanul, tribul şi popoarele, au învăţat (şi tot astfel trebuie s-o înveţe mîine clasele, naţiunile şi indivizii din lumea noastră aşa-zis civilizată) cum să se opună fără să se masacreze, cum să ofere fără să se sacrifice unii pe alţii. Este unul din secretele permanente, secretul înţelepciunii şi al solidarităţii lor.

Nu există o altă morală, o altă economie sau alte practici sociale. În *Cronicile lui Arthur* [44], bretonii povestesc cum re-

[43] *Salomo Inseln*, vol. III, tabel 85, nota 2.
[44] *Layamon's Brut*, vers 22736 sq. ; *Brut*, vers 9994 sq.

gele Arthur și unul din dulgherii săi au inventat acea minune a curții, Masa Rotundă, în jurul căreia cavalerii nu se mai luau la bătaie. Înainte vreme încăierările stupide, duelurile și crimele pornite dintr-o „invidie sordidă" însîngerau cele mai frumoase ospețe. Dulgherul i-a zis lui Arthur: „Îți voi face o masă foarte frumoasă unde să încapă șaisprezece sute și chiar mai mulți, jur împrejur, și unde nimeni să nu fie exclus... Nici un cavaler nu va putea să înceapă lupta, deoarece acolo, cel bine situat va fi pe picior de egalitate cu cel mai prost situat". Nu ar mai exista „capul mesei", deci nici dispute. Oriunde își ducea Arthur masa, nobilii săi însoțitori, rămîneau fericiți și de neînvins. Astfel ar putea deveni astăzi națiunile, puternice și bogate, fericite și bune. Popoarele, clasele, familiile și indivizii ar putea să se îmbogățească, și nu vor fi fericite decît atunci cînd vor învăța să se așeze, asemenea cavalerilor, în jurul avuției comune. Este inutil să cauți aiurea binele și fericirea. Ele se află în pacea impusă, în munca ritmică, în cea comună și soldară, în bogăția adunată și redistribuită, în respectul mutual și în generozitatea reciprocă pe care o conferă educația.

Iată cum, în anumite cazuri, poate fi studiat comportamentul uman total, viața socială în întregul ei; iată, de asemenea, cum acest studiu concret poate conduce nu numai la o știință a moravurilor, o știință socială parțială, dar chiar și la concluzii de morală, sau, mai curînd, — pentru a relua un cuvînt de demult — de „civilitate", de „civism", cum se spune acum. Asemenea studii permit într-adevăr să se observe, să se estimeze, și să se cumpănească diversele țeluri estetice, morale, religioase și economice, diferiți factori materiali și demografici, al căror ansamblu formează societatea și constituie viața în comun, și a căror direcție conștientă este arta supremă, *Politica,* în sensul socratic al cuvîntului.

CUPRINS

În colecția «Eseuri de ieri și de azi» *au apărut :*

1. Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine*
2. Vladimir Soloviov : *Povestire despre Antihrist*
3. Vasile Lovinescu : *Monarhul ascuns*
4. Henri Bergson : *Teoria rîsului*
5. Henri Bergson : *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*
6. Nikolai Berdiaev : *Filosofia lui Dostoievski*
7. Ștefan Afloroaei : *Întîmplare și destin*
8. Vasile Lovinescu : *Incantația sîngelui*
9. Léon Bloy : *Mîntuirea prin evrei*
10. Miguel de Unamuno : *Agonia creștinismului*
11. Marcel Mauss : *Eseu despre dar*

În pregătire :

Emile Durkheim : *Despre sinucidere*

Henri Bergson : *Cele două surse ale moralei și ale religiei*

Lev Șestov : *Revelațiile morții*

Vasile Lovinescu : *Mitul sfîșiat*

Lector: Silviu LUPESCU

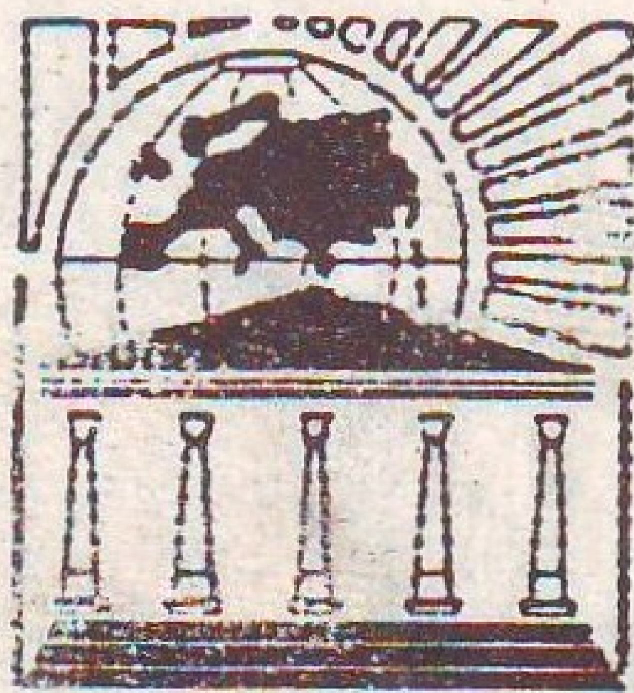
Tehnoredactor: Vasile COROAMĂ

Bun de tipar: martie 1993. Apărut 1993
Format 1/16 (54 × 84)

Tiparul executat la Imprimeria
Institutului European
pentru Cooperare Cultural-Ştiinţifică Iaşi
Str. Cronicar Mustea nr. 17, C.p. 161 • 6600 Iaşi

Există oare o virtute în lucruri care face ca darul primit să fie înapoiat în mod obligatoriu? Sîntem oare cu adevărat liberi să primim şi să oferim daruri? O parte considerabilă a moralei şi a vieţii noastre însăşi se situează în acea atmosferă în care darul şi obligaţia sau libertatea de a dărui se amalgamează, căci dincolo de valoarea lor venală..., lucrurile mai au şi o valoare sentimentală.

Citindu-l pe Marcel Mauss vom regăsi acele motive vitale cunoscute de numeroase societăţi: bucuria de a dărui în public, bucuria unor cheltuieli efectuate cu generozitate şi talent, bucuria ospitalităţii şi a sărbătorilor publice sau private. Vom afla unele principii de drept şi de morală a darului ce au guvernat societăţile arhaice, principii care s-ar putea dovedi mai actuale ca oricînd.



INSTITUTUL EUROPEAN PENTRU
COOPERARE CULTURAL ŞTIINŢIFICĂ IAŞI

ISBN 973-9148-07-7

Lei 400